Objetos inestables de una etnografía del poder[1]

José Luis Escalona
Victoria
CIESAS Sureste, email:
jescalona@ciesas.edu.mx
Agosto 2023

ARIES.ISSN 2530-7843

Este texto busca hacer un recorrido, sin afán agonístico, por algunas de esas diversas maneras de existencia del poder social, desde sus formas más directas hasta las más elusivas. La idea más general es lograr dar a esas experiencias del poder social la forma de objetos etnográficos. Es decir, se trata de identificar algunas objetivaciones y efectos relevantes del poder social haciendo una inmersión antropológica en espacios cargados de tensiones entre la violencia y la obediencia, lo expresado y lo silenciado, lo producido por los cuerpos y lo impreso en ellos.

Palabras clave (keywords): *"violencia"; "rutina"; "consciencia"; "sentido"; "tensiones"; "epistemología política".*

Introducción

Podríamos quizás estar hablando de la figuración inicial de una anti-antropología o de una epistemología política acerca de los marcos normalizados de la antropología. Ya veremos qué pasa.

La antropología como disciplina se ha desarrollado en un mundo en el que se despliegan diversas formas de inequidad, violencia y confrontación, derivadas de una múltiple y desigual capacidad para dirigir en distintas escalas los flujos, las conexiones y las interacciones entre personas, cosas y signos. Es un período de formación y decadencia de imperios, mercados, estados, naciones, clases sociales, así como de emergencia y moldeamiento de múltiples formas de protesta y movilización, acompañadas de nuevas formas de hacer política y nuevas técnicas de violencia. Muchos de esos elementos han dejado huellas en los trabajos etnográficos, incluso en aquellos trabajos que no se ocupaban de manera central en ello, ni en la investigación ni en la escritura antropológica. Es decir, aunque el poder ha estado presente en la producción antropológica, pocas veces ha sido objeto de reflexión específica, como lo señala Eric Wolf en un artículo muy conocido publicado en 1990.

Quizás se debe, por un lado, a la multiplicidad de conceptualizaciones del poder en ciencias sociales y, por otra parte, a su variada materialidad, a veces de aspecto claro y estable y otras disponible solo a través de objetivaciones con una historia silenciosa, oblicua o indirecta. Por ejemplo, se le asocia a acciones de fuerza, control, influencia, dominio, disciplina o gobierno ejercidas directa y conscientemente por unos sobre otros, desplegadas a través de diversos medios, tanto armas o la amenaza de su uso, como por el arte retórico, la seducción, el convencimiento, o también el engaño y la actitud cínica. Cuando eso es más que un acto aislado, se le puede analizar como formas de dominación, de prestigio, de autoridad, dependiendo de su solidez y duración. No obstante, desde otras perspectivas o en otras circunstancias, esas mismas formas del poder pueden aparecer como como ideología, fetichismo, hegemonía, que esconden o velan partes de sí mismas, como máscaras otras formas de violencia y terror. En ocasiones, esos actos recurrentes se traducen en una materialidad muy densa, como en la arquitectura, la parafernalia ritual, los instrumentos de vigilancia o los medios de comunicación y sus formas narrativas (diarios, noticieros, por

[1] Ponencia presentada en Congreso de la Asociación de Antropología Iberoamericana 2021con el título *Antropología, poder y producción de narrativas antropológicas de lo maya*.



ejemplo); otras veces adquieren la materialidad efímera propia del acontecimiento, el discurso, el gesto, el movimiento corporal, la palabra irónica o incluso el silencio. Igualmente, su expresividad puede llevar a luchas más o menos abiertas en torno a la apropiación, el significado y el uso de todo ello, cuando el poder resulta visible y por ello susceptible de disputas. No obstante, en otros momentos, el poder se oculta en las rutinas más inocentes, en los movimientos y posiciones de los cuerpos, a manera de fuerzas naturalizadas, normalizadas, cotidianizadas, que delinean o enmarcan de manera narcótica la acción.

Este texto busca hacer un recorrido, sin afán agonístico, por algunas de esas diversas maneras de existencia del poder social, desde sus formas más directas hasta las más elusivas. La idea más general es lograr dar a esas experiencias del poder social la forma de objetos etnográficos. Es decir, se trata de identificar algunas objetivaciones y efectos relevantes del poder social haciendo una inmersión antropológica en espacios cargados de tensiones entre la violencia y la obediencia, lo expresado y lo silenciado, lo producido por los cuerpos y lo impreso en ellos.

Entre violencia y convencimiento

Partamos de una definición mínima de poder que atraviesa algunos análisis del tema: poder como *imposición de una voluntad sobre los otros* (Weber 1964) o control de unos sobre otros en distintos niveles (Wolf 1990). Podría ser interesante arrancar de una de las formas al parecer más elementales del poder: la imposición o control sobre otros por medio de la violencia, del ejercicio de una fuerza sobre los cuerpos de otros, o la amenaza de su uso. Max Weber, por ejemplo, propone una muy conocida definición de estado como esa institución que reclama con éxito el monopolio de la violencia legítima, y como fuente única del derecho a la violencia[2]. La violencia (ejercida por cuerpos armados organizados) no es su medio normal ni único, pero si lo específico del estado (Weber 1979: 83-84); lo opuesto sería la anarquía (Weber 1979: 83). John Gledhill nos recuerda que esta noción mínima de estado (formulada al final de la primera guerra mundial), junto con la idea de anarquía (que reaparecerá como otras formas de organización de la violencia) influyeron en las ideas iniciales de la antropología política británica, que buscaba organización política, o funciones políticas, en instituciones distintas a las del estado, pues estudiaba justamente sociedades sin estado. La fuerza física entonces se volvía un elemento central en el estudio de las instituciones políticas (Gledhill 2000: 10) o, en todo caso, las formas de regulación de esa violencia, como en el modelo de anarquía ordenada que analiza Evans-Pritchard entre los Nuer y Dinka (Evans-Pritchar 1940), o como la regulación de la guerra y la venganza como formas rudimentarias de la ley y el orden en el análisis de Radcliffe-Brown (Radcliff Brown 1940). Por ello, en el libro *Sistemas políticos africanos* se puede leer un interés en la guerra (a veces ritual), la venganza o *feud* y el castigo público, como elementos de la "política" en sociedades sin estado. La violencia aparece también como componente central de la política en las sociedades segmentarias, tribales, de "anarquía ordenada" (Evans-Pritchard 2010), definidas como "preestatales"[3]. La fórmula de Hobbes del hombre como lobo del hombre

[2] "[…] Estado es aquella comunidad humana que, dentro de un determinado territorio (el «territorio» es elemento distintivo), reclama (con éxito) para sí el monopolio de la violencia física legítima" (Weber 1988: 83). Ver también Weber 1964: Sociología de la dominación. Además, hay en Weber otra conexión clásica entre política y estado: la política es la acción en torno a la influencia sobre la asociación política que es el estado (Weber 1979: 83-84). Volveremos a esta noción más adelante.

[3] Sería hasta los años setenta que estas características de la anarquía ordenada serían repensadas no como preestatales sino más bien como expresión de una sociedad contra el estado, de poblaciones tribales que ya

parece así estar detrás de todas estas imágenes de la necesidad de fórmulas de regulación de la violencia.

Otra importante contribución al análisis de la violencia en el poder está en la obra de Michel Foucault, quien nos habla de formas elementales de uso de fuerza física sobre cuerpos en forma de suplicio penal, de sufrimiento infringido, como la ejecución pública en París en 1757, que describe en *Vigilar y castigar*, entre otras formas de suplicio por delitos como parricidio o regicidio (formas de castigo previas al nacimiento de los sistemas carcelarios y de vigilancia)[4]. Muchas de esas máquinas de suplicio han dejado de estar en uso y nutren ahora los museos de la tortura en diversas partes del mundo[5].

Karl Marx habla también de la violencia como componente fundamental de la formación del capitalismo, tanto en la llamada acumulación originaria como en la imposición de la disciplina sobre los trabajadores (que describe siempre como un proceso con salpicaduras de sangre)[6]. Taussig explora otras formas de violencia asociadas a la imposición del trabajo en plantaciones en el Congo y en el Putumayo a finales del siglo XIX e inicios del XX, a través de la historia de Roger Casemen que, de manera muy directa, en su propia trayectoria vital y su cuerpo, habla de las violencias en el Commonwealth de su tiempo (Taussig 2004). Silvia Federici estudia las conexiones entre la quema de brujas, la presión por producir esposas dedicadas al trabajo doméstico gratuito y la formación del proletariado (Federici 2010).

La violencia aparece así asociada a la historia de la producción de influencia y control de unos sobre otros en múltiples escenarios: la formación de estados, la expansión de los mercados, la acumulación de capital. Sus efectos han dejado huella en diversos objetos como los instrumentos de tortura, las tecnologías de la guerra, los cuerpos policiacos del orden, y los sistemas de reclusión. Además, aunque se supone que se trata de técnicas primitivas de violencia, siempre reaparecen en las naciones autoidentificadas como civilizadas

experimentaron el estado como una máquina de guerra y por ello prefieren una anarquía ordenada, según la conocida propuesta de Pierre Clastres (2010).

[4] "El mismo exceso de las violencias infligidas es uno de los elementos de su gloria: el hecho de que el culpable gima y grite bajo los golpes, no es un accidente vergonzoso, es el ceremonial mismo de la justicia manifestándose en su fuerza. De ahí, sin duda, esos suplicios que siguen desarrollándose aún después de la muerte: cadáveres quemados, cenizas arrojadas al viento, cuerpos arrastrados sobre zarzos, expuestos al borde de los caminos. La justicia persigue al cuerpo más allá de todo sufrimiento posible.
El suplicio penal no cubre cualquier castigo corporal: es una producción diferenciada de sufrimientos, un ritual organizado para la marcación de las víctimas y la manifestación del poder que castiga, y no la exasperación de una justicia que, olvidándose de sus principios, pierde toda moderación. En los "excesos" de los suplicios, se manifiesta toda una economía del poder" (Foucault 1976: 36). Se podría preguntar, con Gananath Obeyesekere (2005) ¿Por qué se impresionaban tanto los antropólogos con las historias de canibalismo, muchas veces sólo encontradas en los relatos de misioneros europeos, cuando en Europa mismo habían desarrollado toda una tecnología muy sofisticada de tortura? ¿No fue el colonialismo mismo el que extendió el canibalismo, como práctica y como metáfora?

[5] Recuerdo ahora la historia de una joven de un pueblo de los Altos de Chiapas, México, llamado Oxchuc, muy lejos de la civilizada Francia y a más de dos siglos de distancia. La chica trabajaba en el servicio doméstico de una casa de la ciudad, y esperaba un hijo en secreto, sin haberse casado. Tras intentar incluso regalar a la niña, volvió a casa a contar a sus padres lo ocurrido, y el padre "tuvo que" (según lo contado por la amiga de la chica) amarrar a su hija con los brazos en alto, y golpearla con un lazo en la espalda hasta sangrarla. Debía hacerlo en el patio de la casa, a la vista de todos, para que los vecinos supieran claramente que la familia no estaba de acuerdo con lo ocurrido.

[6] Se puede ver esto en distintos pasajes de El Capital de Marx (1964), en la descripción del valor producido por el trabajador (como trabajo coagulado – Capítulo del fetichismo de la mercancía), cuando habla de sangre de los niños y mujeres en las extenuantes jornadas de trabajo (capítulo sobre la jornada de trabajo) y por supuesto su referencia a la historia de la acumulación originaria de capital como un proceso que viene chorreando sangre (en capítulo XXIV sobre la acumulación originaria).

contemporáneas: todos sabemos algunos detalles de la ejecución de Saddam Husein, de la tortura en centros de reclusión en la guerra de Irak, o sobre los diversos ejemplos de exterminio ocurridos entre la segunda guerra mundial, la guerra de los Balcanes, en el período de dictaduras en el cono sur de América, o en las noticias aún frescas de la ocupación Rusa de la región del Dombás en Ucrania, por ejemplo. Los procesos disputados de expansión de empresas de explotación de recursos, los llamados megaproyectos, han aparecido también como nuevos escenarios de violencias múltiples. En México, la expansión de la violencia, en parte asociada a la formación de empresas del trasiego de personas, armas y estupefacientes con el mercado más grande del mundo, ha hecho de su estudio un área de creciente interés antropológico. Quizás algo que falta explorar es la relación entre estas violencias y las disputas por el reparto de la plusvalía producida en diversos negocios legales e ilegales, es decir, una disputa por la renta, como la llama Gledhill (2015), o una especie de acumulación no por despojo – que Harvey ubica más bien en la transferencia global de fondos de protección social, como pensiones y seguridad social, al mercado financiero (Harvey 2005)- sino por violencia (con muchas semejanzas con la llamada acumulación primitiva).

No obstante, muchos de los autores aquí referidos abandonan rápido la idea de entender la sociedad, el estado o la acumulación sólo a partir de la violencia. En *Economía y sociedad*, Weber aclara que más que el poder (como la probabilidad de imponer la voluntad) es más relevante sociológicamente la dominación (la probabilidad de obtener obediencia). En sus conocidos tipos ideales de dominación (carismática, tradicional y racional con arreglo a fines o a valores) la obediencia está fundada en diversos elementos distintos a la fuerza o la violencia sobre los cuerpos. La obediencia en Weber surge más bien como el objeto privilegiado de su sociología comprensiva, orientada a la exploración de ciertos sentidos compartidos (desigualmente), de la legitimidad de una interacción desigual.

Marx, por su parte, habla de una mayor disciplina impuesta sobre los trabajadores cuando, de manera inmanente, los cuerpos están subsumidos por la máquina, cuando ésta convierte al trabajador en su apéndice (*subsunción real*), mientras que la subsunción formal requiere de interferencias de otro tipo (de autoridad política o de violencia). Foucault explora formas mucho más eficientes de control y disciplina sobre los cuerpos en la vigilancia (con el modelo del panóptico), en la instauración de distinciones y separaciones físicas entre lo normal y lo anormal, en la medicalización, entre otras prácticas que no se fundan en la violencia física militar o policiaca (y sí en una compleja relación entre saber y poder). ¿Por qué entonces reaparece la violencia? ¿Por qué la violencia no deja de sorprendernos con su dinamismo tecnológico y sus importantes estímulos al mercado y a las finanzas? Además, ¿nuestra idea de violencia es la misma que se tenía, por ejemplo, en tiempos de expansión de la era industrial de Marx, o en tiempos de las guerras entre antiguos y nuevos imperios y estados nacionales que vivió Weber? Quizás uno de los efectos trascendentes de las relaciones de poder consiste justamente en la paulatina producción y normalización de una distinción entre consenso y violencia. Y quizás una de las formas de cuestionar el poder es justamente desnaturalizando y cuestionando esa distinción en sus formas más estables y normalizadas.

Entre sentido explícito y distorsiones

Por siglos hemos hecho enormes esfuerzos por erradicar las formas más crudas de ejercicio del poder, que atentan contra una condición humana que se reelabora constantemente con nuevas definiciones de los derechos básicos. No obstante, la historia de las expresiones de poder parece más acumulativa que progresiva. Dejemos por un momento la violencia y

regresemos a los términos weberianos de dominación/obediencia. Esto es, pasemos a una idea de poder que significa el ejercicio de una autoridad o dominio con la aceptación del dominado. Un aspecto fundamental de la elaboración de los tipos ideales de dominación en Weber es que alude a sentidos conscientes (vean la cantidad de veces que repite el adjetivo consciente en las páginas del sentido de la acción -primera parte de Economía y sociedad). Un ejemplo de la importancia que para Weber tienen los *sentidos subjetivos* está en su definición de comunidad étnica:

"UNA FUENTE mucho más problemática de la acción comunitaria que las tratadas hasta ahora es la "pertenencia a una raza", esto es, la posesión real de las mismas disposiciones, heredadas y trasmisibles por herencia, y que descansan en un origen común. Conduce a una "comunidad" sólo cuando es sentida subjetivamente como una nota característica común; y esto ocurre cuando la vecindad o vinculación local de individuos de distinta raza va unida a una actuación común cualquiera (generalmente política) o, al revés, cuando cualquier destino común de los racialmente homogéneos va unido a alguna oposición patente respecto a otras gentes" (Weber 1964: 315, itálicas mías)[7].

Weber no es el único que explora esta aceptación consciente, incluso si se trata sólo de un tipo ideal. Lewis A. Coser, en plena la guerra fría[8], propuso el concepto de *instituciones voraces* para identificar aquellas en donde el ingreso es voluntario, no hay barreras, y la lealtad se produce sin presiones. Desde el lado de la institución o grupo, el propósito es ganar la lealtad y, con ello, la entrega de toda la energía libidinal de los miembros. Sus ejemplos son intrigantes: desde el servicio doméstico (que podría derivar en la figura de la "esposa"), el celibato de la iglesia católica, el eunuco o el extranjero en la burocracia, hasta las sectas, los monasterios o los grupos clandestinos. Contrapone este tipo de instituciones a las estudiadas por Goffman (1981) como instituciones totales -asilos, psiquiátricos, cárceles- que implican más bien un ingreso no voluntario, la despersonalización, la sujeción a rutinas estándar y control de todo movimiento (volveremos a ellas más adelante).

La clave está justo en la centralidad que ponen Weber y Coser en la obediencia aceptada. Weber construyó tipos de dominación que implican diversas fuentes de obediencia (racional con arreglo a valores o fines, tradicional, carismática), que se reflejan en sus tipos de acción, de relación social y de legitimidad[9]. Lo significativo aquí es que la dominación es semitransparente y los que intervienen en ella conocen su sentido de manera desigual y de alguna forma aceptan la obediencia. Se trata de tipos ideales, por supuesto, pero sugieren formas típicas de obediencia nos pueden ayudar a entender la dominación en diversos ámbitos concretos.

No obstante, podríamos preguntar si la dominación se establece siempre de manera tan transparente, con sentidos compartidos, con una semiótica clara y una aceptación igual de todas las partes intervinientes. En contraste con Weber, desde otras perspectivas, los sentidos

[7] La comunidad sentida subjetivamente transforma un conjunto de disposiciones en una actuación común, generalmente política. Volveremos a esta relación entre materialidad, consciencia y política más adelante.
[8] Esto es importante porque para varios sociólogos de la época la democracia norteamericana representaba un tipo de organización política que diluía la posibilidad de un poder unidireccional y autoritario (comparado con el comunismo), debido justamente a que la lealtad en esta sociedad está dividida permanentemente entre múltiples instituciones (Coser 1978).
[9] Trabajos como los de Barrington Moore (1996), sobre las bases de la obediencia, o de James Scott (1976), sobre la economía moral, ofrecen otros acercamientos a las formas de la dominación no sostenidos en violencia o sostenidos en colaboración de los subordinados.

de la acción son problemáticos, pues no son necesariamente compartidos o al menos no del todo. Por un lado, son producto de procesos de selección o de manipulación. La nación, por ejemplo, objetivada en relatos, rituales, documentos, mapas y museos, productos históricos de relaciones de poder y expresión material de ese esfuerzo histórico por producir sentidos "compartidos", requiere de una selección de fragmentos de otras cosas, o de copia de antiguos materiales (de, por ejemplo, la comunidad religiosa), y eso implica también la eliminación u olvido de otras cosas (por ejemplo, lenguas locales, como nos muestra Anderson con su noción de comunidades imaginadas, o Ranger y Hobsbawm y su idea de "tradición selectiva"). Por otro lado, desde otra perspectiva, se trata de formas que tienen un componente muy grande de ocultamiento de las relaciones de poder reales en otras esferas o ámbitos (ubicadas en otro lugar, por ejemplo, en la división de clases sociales o en las inequidades de género). La nación como comunidad imaginada es en todo caso producto solo de los que tienen la capacidad para producirla profusamente y quizás de insertarla en la intimidad y la emoción corporal de los demás. La noción de ideología como ideas impuestas por una clase o falsa conciencia alude también a ese carácter desigual. Igualmente, la idea de hegemonía trata de abarcar esas formas de entender el mundo que hacen viables procesos de, por ejemplo, dominación política y explotación del trabajo[10].

Podríamos pensar incluso que las clases sociales no hablan entre sí, como lo sugiere la idea de distinción de Bourdieu. No obstante, hay áreas en las que se desarrollan formas de comunicación/disputa muy intensas, como lo muestra, por ejemplo, el nacionalismo y sus técnicas de integración, asimilación y ciudadanización. La idea de la "cultura de relaciones sociales" en Claudio Lomnitz (1995) alude a esa comunicación transclase, aunque más que sentidos compartidos lo que se produce son signos comunes con significados diferentes, producidos en procesos de mitificación y fetichización (signos robados a las clases subordinadas, o signos que condensan y ocultan el poder).

En todo caso, lo que si comparten estas perspectivas sobre la dominación es que esos elementos de *sentido* son visibles y desatan un interés muy particular entre los involucrados. Podríamos decir que ha sido uno de los stocks de material de movilización política más importantes en los siglos XIX y XX, y muestran un aspecto que será tocado más adelante: la fuerza de los productos del poder sobre los productores. Por el momento, lo que quiero enfatizar es que, de diversas maneras, la producción de obediencia se despliega también a manera de distintas formas de moldear la conciencia, parafraseando a Weber, que desembocan en unas tecnologías muy precisas, como el estado, la unidad étnica o nacional, el imperio, la revolución, el hombre nuevo. Se trata además de formas disputables dentro de los mismos términos en que se formulan, con los mismos materiales de los que están hechos. Los monumentos, por ejemplo, una vez erigidos con tanta emoción y orgullo pueden ser derrumbados con emociones y orgullos igualmente profundos. Podemos decir que, además de ser violencia, el poder es toda una obra de arte (plástica, retórica y estética), un producto de cultura en permanente disputa, parafraseando a Joseph y Nugent en su aproximación al estado (1994).

Entre estado y sociedad

[10] Me refiero al concepto de hegemonía pensado como lenguaje complejo que establece los términos tanto de la dominación y de su cuestionamiento, como en la idea de hegemonía como lenguaje contencioso en William Roseberry (1994). Se trata de una aproximación a otro problema que se revisará más adelante.

La disputa por el sentido de la obediencia significa también una transformación de la definición de lo que significa la política, como la que ofrece Weber en *La política como vocación*. Allí, Weber define a la política como la acción en torno a la influencia sobre el estado/aparato de violencia legítima (Weber 1979: 83-84). No obstante, y aunque las formas de dominación de Weber operan principalmente en el ámbito del estado (en especial la dominación burocrática), su historia no está sólo allí. La burocracia racional del estado, por ejemplo, parece copiar sus modelos de la más larga historia de la administración de empresas comerciales, de la iglesia o del ejército (antes de la aparición del estado burocrático racional). A su vez, en los análisis de ideología y hegemonía, el ámbito de operación rebasa el espacio propio del estado, sin dejarlo de lado, y tienen lugar más bien en la llamada "sociedad civil", es decir, en los espacios de la lucha de clases.

Quizás un giro radical en este sentido está representado por la perspectiva de Eric Wolf sobre el poder. En su definición, Wolf cambia el foco de atención de la relación estrado-sociedad[11], y lo dirige a los modos de producción[12] y los modos de categorización, es decir, a la producción y acumulación y a la producción de significados, en un mundo interconectado por flujos de trabajo, energía y capital. Para Wolf, la ideología es la forma de categorizar y ordenar la dominación dentro de un modo específico de producción, aunque con grandes variantes históricas. En otros análisis, algunos objetos que parecen pertenecer a otras áreas de interconexión y flujo, como las artes y el consumo suntuario, aparecen más bien como extensiones de esas luchas por los sentidos, por las formas de consciencia, y por la reproducción de distinción de clase (Bourdieu 2002) o de comunicación transclase (Lomnitz 1995). En un sentido quizás inverso, en estas perspectivas no hay un Estado previo, que moldea de manera centralizada y unidireccional a "la sociedad". Por el contrario, el Estado resulta una idea, una reificación o un fantasma, que emerge informe de las formas de organización de las relaciones de poder previamente operantes (Radcliffle-Brown 2010; Abrams 2006, Nuijten 2003).

Entre sujeto y objeto

¿De qué manera esas formas de poder como control disputado inciden en la producción de sociedad? La violencia, por ejemplo, no parece ser un medio cierto y estable de dominio, como lo han analizado Foucault y Marx. ¿Lo son la ideología, la hegemonía o la dominación? Beasley-Murray radicaliza esta pregunta con su propuesta de una post-hegemonía: el poder nunca se ha sostenido ni en violencia, ni en ideologías, ni en hegemonía; o como sugiere Nujten, el disfraz del poder ha sido siempre transparente y la actitud de los participantes es cínica. Nuijten (2003), por ejemplo, muestra en su trabajo cómo la gran narrativa de la revolución mexicana no está distribuida de manera generalizada como pretende el estado mexicano y su sistema escolar; tampoco la gente que hace trámites confía en que los funcionarios le van a resolver sus problemas. No obstante, siguen acudiendo a ellos y renuevan su esperanza, confiando en que pueden encontrar la conexión correcta para

[11] Estado y sociedad son para Wolf categorías y formas históricas que se han impuesto como producto de una epistemología específica del mundo que él llama "moderno", y que es necesario dejar de lado para entender el poder en un plano de interconexiones de relaciones y nodos de relaciones dinamizadas por la historia de la acumulación (Wolf 1982).

[12] Wolf apuesta por una recuperación de la visión de las ciencias sociales previas al desmembramiento y de las disciplinas llamadas antropología, sociología, economía, historia, y su modelo para ello es el de la economía política decimonónica (Wolf 1982).



resolver su petición (si saben cómo recompensar y ganar el apoyo del funcionario). Es esa esperanza, un tanto cínica, el centro de prácticas organizativas que movilizan personas y recursos (y no los discursos sobre la revolución mexicana o la justicia social). Es decir, no es la violencia la que explica el poder, pero tampoco la producción de sentimientos compartidos, ideologías o hegemonía.

En cambio, el poder se produce de otras maneras, mucho más sutiles, menos vinculadas a la violencia sobre los cuerpos, a los sentidos expresos o a la conciencia manipuladora o incluso contrahegemónica. El poder se aloja en lo habitual, como ya había dicho Weber, y como desarrolla ampliamente Bourdieu en ideas como *habitus*, *doxa*, e *illusio* (por ejemplo, ver en Bourdieu y Wacquant 1995, y en Bourdieu 1999). Es eso mismo, incluso, es lo que hace viable la operación de otras formas de dominación, como imposición o control vis-a-vis, o incluso la reacción, la resistencia y o la acción contrahegemónica que actúan en campos o arenas preconstruidas. Bourdieu señala incluso que los actos más inocentes como consumir ciertos productos se vuelven clasificadores sociales en sí mismos (Bourdieu 2002) es decir, productores de relaciones sociales (tanto como las fábricas producen proletarios, como lo ha señalado Marx 1964).

Goffman (1961) nos habla de las instituciones totales como un modelo de organización del control que se basa en la separación de los internos del mundo exterior, su pérdida de individualidad, su sujeción a tiempos y movimientos regulados por otros (todo un staff de empleados con los que mantienen vínculos muy racionales, en el sentido propuesto por Weber: basados en reglas claras y evitando cualquier vínculo de carácter personal o afectivo). De algún modo Goffman exploraba las mismas formas de poder que exploraría Foucault en la misma época. No obstante, Foucault iría más lejos. Aunque estas arquitecturas y tecnologías dan cuenta de formas muy elaboradas del control sobre los cuerpos de otros, se trataría sólo de un paso en la historia de las tecnologías de poder. Son las formas de dominación derivadas de las tecnologías de vigilancia panóptica que surgieron para hacer más eficiente el control sobre los cuerpos, ahora sometidos a los tiempos y espacios de acción. Son formas que producen su propio ajuste, su propia regulación. El punto central es llegar a un momento en el que el sujeto de control (sujetado al moldeamiento de las instituciones) toma en sus manos su propio gobierno. Se autogobierna al inicio quizás pensando que ejercen vigilancia sobre él, pero la regulación termina siendo asimilada. La escuela, el asilo, el hospital, la prisión aparecen como los espacios en los que se producen las formas de control de cuerpos y la disciplina. Igualmente, no es un sujeto específico el que produce la acción de otros, sino acciones que produce otras acciones, en los que los sujetos (tanto controladores como controlados) se diluyen, fragmentados en acciones que se implican mutuamente. Gledhill (2000), quien centra su análisis del poder sobre todo en diversas formas expresas de colonialismo, imperialismo, globalización capitalista, formación de estados y movimientos sociales, reconoce en Foucault una aproximación a algo más sutil, inmanente de formas de influir en los otros en la propia interacción. ¿Cómo se puede hacer etnografía de esas formas sutiles de poder -que enmarcan el poder más visible que suele estudiarse en antropología política y antropología politizada?

Disputa por los márgenes o dialéctica del poder

¿Podríamos entender todo eso -consenso, lealtad, dominación, hegemonía, control- como otras formas de violencia? Bourdieu habla de violencia simbólica, por ejemplo, al referir a la

aceptación de las cosas por la simple reiteración del orden existente[13]. Igualmente hace un amplio recorrido por el sufrimiento desigual derivado de las acciones combinadas de la inseguridad laboral y la vulnerabilidad social (Bourdieu 2013). Graeber refiere a violencia para abarcar también el efecto de las burocracias (oficinas de pensiones y bancos) sobre sus clientes, llamando a poner atención a las zonas muertas de la "violencia estructural" (Graeber 2006). Recuerdo ahora a personajes de Kafka (empleados de oficina, normalmente) siempre sujetos a procesos que nunca acaban de entender y que dejan rastros en sus cuerpos. Paul Farmer (2004) habla de la distribución desigual de la enfermedad como violencia; Gledhill (2015) habla de una distribución desigual de la seguridad e inseguridad como violencia. ¿Y la anarquía de las sociedades sin estado o contra el estado, no es también violencia organizada por otros medios: guerra y venganza? ¿Debemos, en antropología y más allá de ella, revisar nuestro entendimiento de la violencia? ¿Podríamos entonces entender el poder como la imposición violenta de unos sobre otros, por diversos medios?

Frente a ello aparece una visión más dinámica, generativa, del poder, que ya no está en lo que producimos para imponer la voluntad, ni en las formas de obediencia al mando con o sin sentidos conscientes, sino en la forma en que esos productos/tecnologías de organización del poder se normalizan, naturalizan y producen sujetos (Foucault 1976, 2006). El poder ya no radica en vigilantes y vigilados, sino cuerpos autoregulados, autogobernados por sus propias acciones y movimientos, o en procesos o dispositivos centrados en población, territorio y seguridad. Se trata de los grandes marcos en donde se producen márgenes y resistencias, que terminan dinamizando la producción de nuevos dispositivos de poder. Pero, podríamos preguntar, ¿es la reproducción de los marcos suficiente en sí misma? ¿estamos frente a un autómata que implica una transformación hacia formas cada vez más sofisticadas de autogobierno y de biopoder? Foucault parece sugerir que debemos seguir la línea móvil que va haciendo aparecer nuevas formas de sujeto. Necesitaríamos quizás, por el contrario, seguir siempre a los sujetos no sujetos, a los deslocalizados, a la clase para sí que logra ir más allá de su condición de clase (en el antiguo lenguaje de la revolución), o llegar a un punto en el que se puede producir la reflexividad sobre las condiciones de reproducción. Sin querer, regresamos a la política como politización, a visibilizar lo invisible en sus márgenes más ocultos, a una especie de epistemología política permanente (como una cacería de las posibilidades del pensamiento). ¿Estamos frente a una especie de dialéctica del poder, que hace permanentemente conscientes, politiza, los efectos de los mecanismos ocultos y lleva a la producción de nuevos mecanismos de naturalización del poder, más sutiles y sofisticados?

El poder, finalmente, puede terminar siendo, al parecer, el control de los límites o de los marcos. El poder puede expresarse de manera más concreta como tecnologías de violencia y guerra; como tecnologías del control, administración, disciplina; como tecnologías de reclusión, segregación; como tecnologías del convencimiento y el consenso. Esas son sus formas más transparentes, quizás, pero tiene también su lado opaco. Quizás la mejor manera

[13] Ese orden se impone de muchas formas. Bourdieu se refiere, por ejemplo, a "un conjunto de normas coercitivas" impuestas por el estado en un territorio (Bourdieu 1995: 74). Pero esas normas abarcan diversos ámbitos, incluso el lingüístico: "Lo que intento demostrar es que una parte muy importante de lo que ocurre en la comunicación verbal, hasta el contenido mismo del mensaje, permanece ininteligible en tanto no se tenga en cuenta la totalidad de la estructura de las relaciones de fuerza presente, aunque sea en forma invisible, en el intercambio" (Bourdieu 1995: 102). Por supuesto, se trata de otra forma de violencia: "Desde luego, la problemática de Elias me inspira gran simpatía en la medida en que, en lo esencial, extiende y amplifica ciertos temas weberianos e intenta relacionar un proceso de psicosociología histórica con un gran proceso histórico, la constitución del Estado que de manera progresiva va monopolizando, primero, la violencia física y, luego —ésta es la conclusión que arroja mi trabajo actual sobre la génesis del Estado—, la violencia simbólica" (Bourdieu 1995: 59).

de entenderlo está en la capacidad de establecer los límites, los marcos, la línea que separa qué es el lenguaje (palabras, gestos, movimientos, signos) y qué el silencio, qué es la imposición y qué es el consenso; qué es lo normal y lo anormal, qué es la violencia y que es el sentido compartido. Aquí, la *política* se traduciría en dos cosas: la disputa por los contenidos de esas distinciones y la disputa por la remoción de los límites. Y es la segunda forma de política aquí referida la que aparece cuando el sujeto sujeto deja de ser sólo el producto de tecnologías de autoregulación y adquiere una capacidad emergente de producir sociedad. Al final, el poder también responde a otra condición: el mundo es inestable, ambiguo, incompleto, hay siempre algo nuevo que controlar, sobre lo cual hay que influir. El poder termina así siendo, en un sentido más amplio, un enfrentamiento interminable contra la incertidumbre, la ambigüedad y del caos.

Corolario chiapaneco

Cuando entre al mundo de la antropología en México, de fines del siglo XX e inicios del siglo XXI, una gran parte de aparte ella me parecía atrapada dentro de los márgenes mismos una formación hegemónica, de una episteme (que pedía un cuestionamiento epistemológico). Por un lado, inspiradas por las etnografías de la subalternidad (contra el colonialismo inglés en la india) o la crítica del indigenismo (contra el nacionalismo mexicano) se buscaban aspectos silenciados por los lenguajes y los sentidos dominantes, como reacción o resistencia a esas mismas fuerzas. Se buscaba entre los silencios, lo negado, donde James Scott (2000) ubicó a la resistencia como arma de los débiles, tras bambalinas, fuera de la vista pública. Otras perspectivas, del sur, ontológicas, buscaban hacer explotar la episteme "occidental" buscando algo en esos mismos territorios antropológicos ya primitivizados por la antropología previa, reproduciendo en sus mismos fundamentos ciertas formas de ordenación (occidente – no occidental), de representación (textual y política) y de relativismo cultural en la producción etnográfica (también muy occidentales – Vigh & Sausdal 2014).

Esa es mi experiencia (algo Kafiana, debo decir) entre la etnografía del mundo indígena en México. Es un lugar y momento en el que lo indígena en la antropología y en ámbitos de política pública y mercado se ha estabilizado y normalizado casi como un componente de aquello que Foucault llama biopoder, al fungir como categoría demográfica, de clasificación y ordenación de población y territorio, y como episteme en los esfuerzos antropológicos por representarlo. Mis exploraciones antropológicas se han dirigido a contracorriente de esta fijación, buscando girar hacia un estudio de la perspectiva histórica de su producción, analizando sus cambios e interpretaciones disputadas, su papel en la mediación política entre burocracias y poblaciones, su papel como categoría de estado, y ahora también como categoría antropológica (otra forma de categoría de estado). Lo que propongo es que lo indígena puede ser analizado como un conjunto de objetivaciones y efectos de poder, impresos en diversas regiones de México con distintas texturas, olores, colores y sabores, en parte como producto del trabajo antropológico. Ahora estoy concentrado en un proyecto que llamo *la manufactura de los mayas*, a través de cuatro objetos etnográficos (inestables y que viven entre sentidos contradictorios):

- Lenguajes de poder: la manera de narrar/conversar en un poblado campesino de Chiapas, dibuja ideas sobre desigualdades de fuerza "inmanentes" que se traducen en diferencias de autoridad, de habilidad para el mando. Las narraciones sobre brujería, enfermedad, muerte, clima, diferencia sexual, trabajo ritual (temas tocados frecuentemente como "medicina tradicional", "religión", "cosmovisión", "sistema de

cargos", etc.) son analizadas como un lenguaje de poder. Hablo de lenguaje por su doble carácter: un cuerpo de palabras con su historia semántica (un marco), y un poderoso medio para producir ideas, argumentos, movilización y disputas.

- Coreografía del poder: exploro el dinero como un objeto con apariencia inocente que tiene efectos en los cuerpos: preocupación, tensión. No obstante, también exploro cómo las personas aprovechan el dinero y la necesidad y tensión que produce en las personas (en una historia de cajas de crédito creadas en una población pequeña del sur de Chiapas). Por otra parte, estudio cómo el dinero está viviendo en la vida de las personas como un marco y como medio de poder, cuyos efectos son visibles incluso en las poblaciones más alejadas de los bancos emisores.
- Estética del poder: exploro como las formas de lo indígena moldean ciertos objetos, como los sitios arqueológicos, las fiestas o las artesanías, para el disfrute de turistas y otros consumidores. Se trata de objetos con múltiples historias, pero todos sujetos a procesos de producción (algunos como etnomercancías o rito-mercancías), o como fundamentos de la nación, de la etnicidad y del patrimonio, todo ello a través de políticas públicas, de investigación antropológica y de agencias de turismo.
- Epistemología del poder: para el análisis de nuestras condiciones de producción de conocimiento, propongo seguir la tesis de que la narrativa de los mayas tiene una historia muy reciente, que implica manipulación de objetos, palabras y personas, que ha desencadenado flujos de acción como coleccionar cosas, fundar museos, formar expertos, crear objetos de arte, o levantar demandas políticas. Sus formas son congruentes con las narrativas, las tecnologías y los formatos de la construcción de la nación, de la creación de mercados de artesanías y turismo, y de la producción de conocimiento antropológico estable y duradero.

En general, lo que estoy explorando es una *producción antropológica* que surge localmente entre flujos de interconexiones y diversas historias complejas. Se trata de una producción que alimenta una larga estabilización de ideas y sensibilidades, que moldea nuestro presentismo y hace posible, en cierto sentido, el surgimiento de las luchas inmediatas, de los intereses y los sujetos confrontados de tales luchas, así como de un sentido de comprensión mimética entre antropólogos, activistas y líderes sociales. Podríamos quizás estar hablando de la figuración inicial de una anti-antropología o de una epistemología política acerca de los marcos normalizados de la antropología. Ya veremos qué pasa.

Bibliografía

Abrams, Philip (2006). Notes on the Difficulty of Studying the State. In A. Sharma & A Gupta (Editors). *The Anthropology of the State. A Reader.* Blackwell Publishing, pp. 112-130.

Bourdieu, Pierre (2013). *La miseria del mundo*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.

Bourdieu, Pierre (2002). *La distinción. Criterio y bases sociales del gusto*. México, Taurus.

Bourdieu, Pierre (1999). *Meditaciones pascalianas*. Barcelona, Anagrama.

Bourdieu, Pierre y Loic J.D. Wacquant (1995). *Respuestas, por una antropología reflexiva*. México, Editorial GRIJALBO.

Coser, Lewis (1978). *Las Instituciones voraces*. México, FCE.

Clastres, Pierre (2010). *La sociedad contra el estado*. Virus.

Evans-Pritchard, E. E. (1940). Los nuer del sur de Sudán. En Fortes, M & E. E. Evans-Pritchard (editores). *Sistemas políticos africanos*. México, CIESAS, UAM, UIA, pp. 405-438.

Farmer, Paul (2004). *Pathologies of Power*. University of California Press.

Federici, Silvia (2010). *Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria*. Traficantes de Sueños

Fortes, M & E. E. Evans-Pritchard (1940). *African Polítical Systems*. International African Institute & Oxford University Press.

Foucault, Michel (1976). *Vigilar y Castigar. El nacimiento de la prisión*. Argentina, Siglo XXI.

Foucault, Michel (2006). *Seguridad, territorio, población*. Argentina, Fondo de Cultura Económica.

Gledhill, John (2015). *The War on the Poor. The Production of Insecurity in Latin America*. London, Zed Books.

Gledhill, John (2000). *Power and its disguises. Anthropological Perspectives on Politics*. London, Pluto Press.

Goffman, Erving (1981). *La presentación de la persona en la vida cotidiana*. Buenos Aires, Amorrortu.

Goffman, Erving (1961). *Asylums: Essays on the Social Situation of Mental Patients and Other Inmates*. USA, Anchor Books.

Graeber, David (2006). "Dead zones of the imagination. On violence, bureaucracy, and interpretive labor". The Malinowski Memorial Lecture. https://www.journals.uchicago.edu/doi/full/10.14318/hau2.2.007

Graeber, David (2011). *Fragmentos de etnografía anarquista*. Barcelona, Editorial Virus.

Harvey, David (2005). El "nuevo" imperialismo: acumulación por desposesión. *Socialist register 2004* (enero 2005). Buenos Aires: CLACSO.

Joseph, Gilbert M. and Nugent, Daniel (1994). "Popular Culture and State Formation in Revolutionary Mexico". In Gilbert M. Joseph and Daniel Nugent (editors), *Everyday Forms of State Formation: Revolution and the Negotiation of Rule in Modern Mexico*. New York, USA: Duke University Press, 1994, pp. 1-23. https://doi.org/10.1515/9780822396666-004

Lomnitz, Claudio (1995). *Las salidas del laberinto. Cultura e ideología en el espacio nacional mexicano*. México, Joaquín Mortiz, Planeta.

Marx, Karl (1964). *El Capital*. Tomo I. México, FCE.



Moore, Barrington (1996). *La injusticia, Bases sociales de la obediencia y la rebelión*. México, Universidad Nacional Autónoma de México.

Narotzky, Susana (2016). "On waging the ideological war: Against the hegemony of form". *Anthropological Theory*, Vol. 16(2–3) 263–284.

Nuijten, Monique (2003). *Power, Community and the State. The Political Anthropology of Organisation in Mexico*. London, Pluto Press.

Obeyesekere Gananath (2005). *Cannibal Talk: The Man-Eating Myth and Human Sacrifice in the South Seas*. University of California Press.

Radcliffe-Brown, A. R. 2010. "Prefacio". En Fortes, M & E. E. Evans-Pritchard (editores). *Sistemas políticos africanos*. México, CIESAS, UAM, UIA, pp. 43-60.

Roseberry, William (1994). Hegemony and the Language of Contention. In G. Joseph & D. Nugent (Ed.), *Everyday Forms of State Formation: Revolution and the Negotiation of Rule in Modern Mexico*. New York, USA: Duke University Press, pp. 355-366. https://doi.org/10.1515/9780822396666-015

Scott, James (2000). *Los dominados y el arte de la resistencia*. México, Ediciones Era.

Taussig, Michael (2004). "Culture of Terror, Space of Death. Roger Casement's Report and the Explanation of Torture", en Scheper-Hughes, Nancy & Philippe Bourgois (editors). *Violence in War and Pace*. MA, Blackwell Publishing, pp. 39-53.

Vigh, H. E., & Sausdal, D. B. (2014). "From essence back to existence: Anthropology beyond the ontological turn". *Anthropological Theory* 14(1), 49–73. https://doi.org/10.1177/1463499614524401

Weber, Max (1979 [1917]). *El político y el científico*. Madrid, Alianza editorial.

Weber, Max (1964 [1956]). *Economía y sociedad. Esbozo de economía comprensiva*. México, Fondo de Cultura Económica (Primera edición en alemán, 1922).

Wolf, Eric R. (1990). "Facing Power - Old Insights, New Questions", *American Anthropologist*, New Series, Vol. 92, No. 3 (Sep., 1990), pp. 586-596

Wolf, Eric (1982). *Europe and the People without History*. University of California Press.